



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2006

---

## **Andere Völker, andere Zeiten: das evolutionistische Narrativ in den Humanwissenschaften, 1750-1930**

Frank, Michael C

DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839404461-010>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-176789>

Book Section

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported (CC BY-NC-ND 3.0) License.

Originally published at:

Frank, Michael C (2006). Andere Völker, andere Zeiten: das evolutionistische Narrativ in den Humanwissenschaften, 1750-1930. In: Höcker, Arne; Moser, Jeannie; Weber, Philippe. Wissen. Erzählen.: Narrative der Humanwissenschaften. Bielefeld: De Gruyter, 127-138.

DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839404461-010>

# Andere Völker, andere Zeiten

## Das evolutionistische Narrativ in den Humanwissenschaften, 1750-1930

### Einleitung

Zu Beginn seiner 1913 erschienenen Studie *Totem und Tabu* erklärt Sigmund Freud, der Mensch der Vorzeit sei »noch in gewissem Sinne unser Zeitgenosse«, was er wie folgt ausführt: »[E]s leben Menschen, von denen wir glauben, daß sie den Primitiven noch sehr nahestehen, viel näher als wir, in denen wir daher die direkten Abkömmlinge und Vertreter der früheren Menschen erblicken.«<sup>1</sup> Da die »Wilden« paradoxerweise zugleich unsere Zeitgenossen und unsere prähistorischen Urahnen sind, meint Freud, dass »die Aufklärung des Tabu ein Licht auf den dunkeln Ursprung unseres eigenen ›kategorischen Imperativs‹ zu werfen vermöchte.«<sup>2</sup> Eine wissenschaftliche Analyse indigener polynesischer und australischer Praktiken, so die Logik, ermöglicht die Rekonstruktion der kulturellen Evolution Europas.

Um solcherart hergeleitete Entwicklungsgeschichten dreht sich der vorliegende Beitrag. Das evolutionistische Narrativ, das sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts in Philosophie, Reiseliteratur, Biologie und Anthropologie etabliert, zeigt geradezu musterhaft die Interaktion zwischen literarischen und humanwissenschaftlichen Diskursen auf, die Thema dieses Bandes ist. Literatur und Wissenschaft stehen hier in einem so regen Austausch und produzieren dabei so starke interdiskursive Überschneidungen, dass kaum beantwortet werden kann, wo genau die beiderseits

verwendeten Modelle und Konzepte ihren Anfang nahmen, ob in literarischen Fiktionen oder in wissenschaftlichen Reflexionen.

Jean-Jacques Rousseaus Annäherung zeitgenössischer »Wilder« an die Fiktion des Naturzustands markiert den vielleicht wichtigsten Ausgangspunkt der *kulturevolutionären* Spielart dieses Narrativs. Eine *evolutionsbiologische* Variante manifestiert sich in populärwissenschaftlichen Schriften des späten 19. Jahrhunderts. Der darin zu beobachtende Wandel des Evolutionismus – bei aller Kontinuität der theoretischen Grundannahmen – soll im Folgenden als Dynamisierung eines feste Grundstrukturen vorgebenden Paradigmas erklärt werden.

## Rousseaus spekulative Evolutionstheorie

Fasst man das in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen und literarischen Genres stattfindende Schreiben über das Andere Europas unter dem etwas vereinfachenden Begriff »Alteritätsdiskurs« zusammen, so kann man sagen, dass keine andere theoretische Schrift des 18. Jahrhunderts diesen Diskurs so stark und nachhaltig geprägt hat wie Jean-Jacques Rousseaus 1755 veröffentlichter *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Die von Rousseau entwickelte »spekulative Evolutionstheorie«<sup>3</sup> hatte grundlegende Konsequenzen für die Bestimmung kultureller Differenz: Sie stellte »Zivilisierte« (Europäer) und »Wilde« (Nicht-Europäer) in ein neues, kulturevolutionäres Verhältnis.

Entgegen einer bis heute verbreiteten Auffassung behauptet Rousseaus Abhandlung dabei keineswegs, eine Rekonstruktion »historischer Wahrheiten« zu sein, sondern präsentiert ausdrücklich »hypothetische«<sup>4</sup> Überlegungen. Zwar stützt Rousseau seine »Annahme«<sup>5</sup> vom Naturzustand auf zeitgenössische koloniale Reiseberichte, was seinen Beschreibungen den Anschein empirischer Fundiertheit gibt.<sup>6</sup> Tatsache ist aber, dass auch die zeitgenössischen »Wilden«, welche im ersten Teil des Essays wiederholt als Beispiele angeführt werden, nicht im Naturzustand leben. Rousseau kritisiert an einer Stelle ausdrücklich, es sei immer wieder übersehen worden, »wie weit diese Völker bereits vom ersten Zustand der Natur entfernt waren«,<sup>7</sup> als die Europäer sie entdeckten.

Was sie von Europa unterscheidet, ist ihre *relative* Nähe zum Naturzustand. So sind für Rousseau die Kariben »von allen existierenden Völkern dasjenige, das sich bisher am wenigsten vom Naturzustand entfernt

hat«.<sup>8</sup> Das heißt, die Kariben sind zwar keineswegs mit dem Naturmenschen gleichzusetzen, sie haben sich aber (noch) vergleichsweise wenig weit vom ursprünglichen Zustand wegbewegt. Indem Rousseau den Naturzustand als einen allen Kulturen gemeinsamen Ausgangspunkt setzt, macht er die Erstellung eines universalen Modells der menschlichen kulturellen Evolution möglich. Jede Kultur kann demzufolge in eine Achse eingetragen werden, deren Pole der Naturzustand und der Zustand der modernen europäischen Zivilisation sind, während der Raum dazwischen durch verschiedene Übergangsstadien ausgefüllt wird. Eines dieser intermediären Stadien ist dasjenige der »entstehenden Gesellschaft (*société naissante*)«,<sup>9</sup> bei dem es sich um das insgesamt »glücklichste«<sup>10</sup> handeln soll, wie Rousseau unter Verweis auf die zeitgenössischen »Wilden« argumentiert. Diese erfüllen bei genauerer Betrachtung den alleinigen Zweck, die Nachteile der modernen Zivilgesellschaft kontrastiv vor Augen zu führen, als utopischer Gegenentwurf zum eigenen, beklagenswerten Zustand der Europäer.

In diesem Sinne wurde Rousseaus Zivilisationskritik auch in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts vielfach narrativ umgesetzt. So etwa in *Typee. A Peep at Polynesian Life*, Herman Melvilles fiktionalisiertem Bericht von seinen Südseeabenteuern als Matrose eines amerikanischen Walfangschiffs aus dem Jahr 1846. Melvilles Ich-Erzähler »Tommo« schildert hier seine große Enttäuschung, bei der Einfahrt in die Bucht der Marquesas-Insel Nuku Hiva, angesichts der unerwarteten Präsenz der Franzosen. Während eines Landgangs beobachtet er die Begegnung zwischen dem Admiral Abel Aubert Dupetit-Thouars, der in voller Montur mitsamt Orden auftritt, und dem alten, tätowierten Häuptling von Tior, der dem Franzosen nackt bis auf einen Lendenschurz begegnet. Beide Männer, so wird die Szene geschildert, sehen auf ihre Weise edel aus. Es überwiegt jedoch der »Kontrast«:

At what an immeasurable distance, thought I, are these two beings removed from each other. In the one is shown the result of long centuries of progressive civilization and refinement, which have gradually converted the mere creature into the semblance of all that is elevated and grand; while the other, after the lapse of the same period, has not advanced one step in the career of improvement. »Yet, after all«, quoth I to myself, »insensible as he is to a thousand wants, and removed from harassing cares, may not the savage be the happier of the two?«<sup>11</sup>

Melville verwendet an dieser Stelle eine räumliche Metapher. Was er mit der »Distanz« zwischen den beiden Autoritätsfiguren bezeichnet, ist

aber ein *zeitlicher* Abstand: der kulturevolutionäre Vorsprung des Europäers gegenüber dem Polynesier, der noch »keinen einzigen Schritt« in Richtung Zivilisation zurückgelegt hat, sondern in seinem ursprünglichen Zustand verharret. Diesen Zustand hat Melville in einer früheren Passage des Romans bereits als »state of nature«<sup>12</sup> identifiziert – in einer für die Rousseau-Rezeption des 19. Jahrhunderts charakteristischen Fehlinterpretation des zweiten *Discours*.

## Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen

Die Evolutionstheorie des *Discours sur l'inégalité* wurde nicht nur von literarischen Reiseberichten aufgegriffen. Stets aufs Neue bestätigten auch dem Selbstverständnis nach szientifische, (proto-)ethnographische Texte, was Rousseau selbst unmissverständlich als reine »conjecture«, »hypothèse« und »supposition« ausgewiesen hatte. Ein früher und eindrucksvoller Beleg hierfür ist ein Vortragstext aus dem Jahre 1800, mit dem sich Joseph-Marie de Gérando als Mitglied der französischen *Société des observateurs de l'homme* an verschiedene Forscher richtete, die wenig später nach Australien und ins innere Afrikas aufbrechen sollten. Ziel seines Vortrags war es, den Forschern methodische Hinweise zur richtigen Beobachtung der »wildten Völker« mit auf den Weg zu geben. Hierbei bediente er sich des Bilds der Reise im Raum als einer Zeitreise: »Der philosophische Reisende, der in die entferntesten Teile der Erde reist, durchquert in Wahrheit die Abfolge der Zeitalter; er reist in die Vergangenheit; jeder Schritt, den er macht, ist ein Jahrhundert, das er zurücklegt.« Wenn De Gérando in Anschluss an diesen Satz erklärt, die fremden Völker zeigten dem europäischen Reisenden den »Zustand unserer eigenen Vorfahren«<sup>13</sup> auf, so setzt er damit nicht nur eine prinzipielle Vergleichbarkeit, sondern geradezu eine Entsprechung der heutigen »Primitiven« mit den »primitiven« Urahnen der Europäer voraus, die Rückschlüsse von den einen auf die anderen zulässt. In der Fremde sieht sich der Europäer demnach wahrhaftig mit seinen eigenen Urahnen konfrontiert. Diese Grundannahme wurde zu einem entscheidenden Ausgangspunkt der modernen anthropologischen Theorie.

In seinen die moderne Ethnologie mitbegründenden Büchern *Primitive Culture* (1871) und *Anthropology* (1881) unterteilt Edward Burnett Tylor die gesamte Menschheit in die drei Entwicklungsstadien »wild«, »barbarisch« und »zivilisiert«. Die Ureinwohner Brasiliens, argumen-

tiert er, seien wild, diejenigen Neuseelands barbarisch, und beide zusammen könnten den Europäern Auskunft geben über den »Fortschritt der Zivilisation«. <sup>14</sup> Alles *jenseits* von Europa ist, so betrachtet, *vor* Europa: <sup>15</sup> »the European may find among the Greenlanders or Maoris many a trait for reconstructing the picture of his own primitive ancestors.« <sup>16</sup> Jegliche Differenzen werden erklärt als bloße Entwicklungsunterschiede in einem ansonsten für alle Menschen identischen Evolutionsprozess. Das Andere wird angeglichen an das Eigene, das als universaler Maßstab gesetzt wird, was die behaupteten Unterschiede einerseits zu nivellieren scheint. Andererseits impliziert diese Theorie jedoch ein äußerst rigides Differenzkonzept. »Wir« und »sie« stehen demzufolge weder in räumlicher noch in zeitlicher Hinsicht auf gemeinsamem Boden.

## Das evolutionistische Paradigma: Theoretisch-methodischer Exkurs

Sowohl Rousseaus spekulativer philosophisch-anthropologischer Entwurf als auch seine Fortführungen und Weiterentwicklungen in der fiktionalen und wissenschaftlichen Literatur zeichnen sich durch ein immer gleiches Muster aus. Sie variieren allesamt ein narratives Grundschema von geradezu märchenhafter Einfachheit: »Es war einmal... (unser vorzivilisatorischer Urahn), und wenn er nicht gestorben ist, so lebt er noch heute (auf anderen Kontinenten).« Hinter dieser simplen narrativen Struktur verbirgt sich, epistemologisch betrachtet, eine spezifische Art und Weise, das Verhältnis zwischen Europa und Nicht-Europa zu veranschaulichen, die Tzvetan Todorov auf die prägnante Formel gebracht hat: »Sie (*dort*) sind *jetzt*, wie wir (*hier*) *früher* waren.« <sup>17</sup>

Diese Kernaussage aller evolutionistischen Narrative kann, mit einem vielbemühten Begriff des amerikanischen Wissenschaftstheoretikers Thomas Kuhn, als *Paradigma* beschrieben werden. Es lohnt sich, hier noch einmal zu Kuhns eigener Bestimmung dieses schnell inflationär und wenig differenziert verwendeten Konzepts zurückzukehren. In einem Nachtrag zu seinem erstmals 1962 erschienenen Buch *The Structure of Scientific Revolutions* erklärt Kuhn, den Begriff »Paradigma« mit zwei Bedeutungen versehen zu haben. <sup>18</sup> Von Interesse ist im vorliegenden Zusammenhang vor allem die zweite Bedeutung. »Paradigma« steht hier für eine modellhafte Veranschaulichung einer Sachlage oder eines Verhältnisses, an der sich die Wissenschaftler einer *scientific community*

orientieren, aus der sie immer neue Erklärungen ableiten und die so ihren Blick auf die Welt prägt und strukturiert, bis, in Folge einer wissenschaftlichen Revolution, ein Paradigmenwechsel eintritt und das Modell durch ein anderes abgelöst wird. In Anlehnung an diese Begriffsbestimmung kann die oben beschriebene Überlagerung räumlicher und zeitlicher Grenzziehungen im europäischen Alteritätsdiskurs des 19. Jahrhunderts als das *evolutionistische Paradigma* zusammengefasst werden.

Deutliche Berührungspunkte ergeben sich auch zu Michel Foucaults Konzept der *episteme*. Insofern sie »historische Aprioris«<sup>19</sup> darstellen, lassen sich Foucaults *epistemen* beschreiben als »Vorbedingungen des Erkennens wie die transzendentalen Formen, die sich aber nur während einer begrenzten Periode der Geschichte halten und ihren Platz anderen abtreten, sobald ihre Kraft sich erschöpft«<sup>20</sup> – in dieser Eigenschaft durchaus Kuhns Paradigmen vergleichbar, wie schon der hier zitierte Jean Piaget 1968 unterstrich.<sup>21</sup> Der Übergang von einer *episteme* zur nächsten ist laut Foucault – wie Kuhns Paradigmenwechsel – ein »radikales Ereignis«,<sup>22</sup> das mit »Plötzlichkeit« und »Gründlichkeit« nicht nur eine Wissenschaft »reorganisiert«, sondern »ähnliche Veränderungen in offensichtlich sehr verschiedenen Disziplinen«<sup>23</sup> herbeiführt. Letzterer Zusatz macht einen wichtigen Unterschied zu Kuhns »Paradigma« deutlich, das sich ausdrücklich nur auf die Naturwissenschaften bezieht.

Gemeinsam ist Kuhn und Foucault das Interesse an den Möglichkeitsbedingungen wissenschaftlicher Erkenntnisse und Aussagen sowie am umfassenden *Wandel* dieser Bedingungen. In *Archäologie des Wissens*, seiner 1969 veröffentlichten methodologischen Grundlagentext, stellt Foucault das Moment der Diskontinuität besonders stark in den Vordergrund.<sup>24</sup> Interessanterweise ist aber genau dieser Aspekt in bisherigen Anwendungen seiner Methode häufig vernachlässigt worden. So steht etwa in *Orientalism* (1978) – Edward Saids zum oft imitierten Muster einer Diskursanalyse gewordenen Hauptwerk – der orientalistische Diskurs ganz im Zeichen der Kontinuität. Der Orientalismus-Diskurs besteht in einem bloßen Weiterreichen immer identischer *idées reçues*, die von einem Kontext in den anderen übergehen, ohne wesentlich modifiziert zu werden.<sup>25</sup> Dem gegenüber steht Foucaults Hervorhebung der »Tatsache, daß eine Kultur mitunter in einigen Jahren aufhört zu denken, wie sie es bis dahin getan hat, und etwas anderes und anders zu denken beginnt«<sup>26</sup> – eine Beobachtung, die ihrerseits allerdings einen monolithisch geschlossenen Epochenbegriff zu implizieren scheint.

Das hier zu Diskussion stehende Beispiel legt einen Kompromiss zwischen Edward Saids einflussreichem Modell eines epochenübergreifenden, kontinuierlichen Diskurses und Michel Foucaults auf Epochenbrüche beschränkte These von der radikalen Diskontinuität der Diskurse nahe. Der Wandel des evolutionistischen Narrativs im Verlauf des 19. Jahrhunderts ist am besten als *Diskontinuität in der Kontinuität* zu verstehen. Hierbei spielt die Vermischung mit dem Literarischen eine entscheidende Rolle. Der Kontinuität des evolutionistischen Paradigmas steht die Dynamik der einzelnen Narrative gegenüber, die es in verschiedenen historischen Kontexten und Disziplinen konkret ausformen. Das evolutionistische Paradigma kann als zentrales Strukturmerkmal der Evolutionsgeschichten immer anders realisiert und konkretisiert werden. Der (relativen) Statik des epistemologischen Grundgerüsts steht die Wandelbarkeit der verschiedenen narrativen Konstrukte gegenüber, die darum herum entstehen. Dies wird deutlich, wenn man die weitere Karriere des evolutionistischen Narrativs in den Humanwissenschaften betrachtet.

### **Diskontinuität in der Kontinuität: Die evolutionsbiologische Umdeutung des evolutionistischen Paradigmas im 19. Jahrhundert**

Die Bedeutung, die Rousseaus *Discours* für die Evolutionsgeschichten der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat, kommt Charles Darwins Hauptwerk *The Origin of Species by Means of Natural Selection* (1859) in der zweiten Jahrhunderthälfte zu. In einer berühmt gewordenen Formulierung beschrieb Sigmund Freud 1917 die Wirkung Darwins als Kränkung des menschlichen Narzissmus, wobei er diese Kränkung wie folgt erläuterte:

Der Mensch ist nichts anderes und nichts Besseres als die Tiere, er ist selbst aus der Tierreihe hervorgegangen, einigen Arten näher, anderen ferner verwandt. Seine späteren Erwerbungen vermochten es nicht, die Zeugnisse der Gleichwertigkeit zu verwischen, die in seinem Körperbau wie in seinen seelischen Anlagen gegeben sind.<sup>27</sup>

Entscheidend ist hier vor allem der zweite Punkt. Der Mensch stammt Darwin zufolge nicht nur von einer »lower form«<sup>28</sup> ab, die er in seiner weiteren Entwicklung als einen fernen Ursprung hinter sich gelassen hat, sondern er teilt *bis heute* einen Großteil seiner körperlichen und geistig-



seelischen Merkmale mit anderen Säugetieren. Im ersten Kapitel seiner in Hinblick auf die von Freud beschriebene Kränkung relevantesten Schrift, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), führt Darwin eine ganze Reihe von Beispielen an, welche in seinen Augen die menschliche Abstammung von einer niederen Form belegen. Am ausführlichsten diskutiert er dabei sein letztes Argument: die Existenz von Rudimenten, also überflüssig gewordenen Organen, die sich zurückgebildet haben oder ganz verschwunden sind, jedoch in Folge einer Umkehr (*reversion*) gelegentlich wiederauftreten.<sup>29</sup>

Die von Darwin beschriebene Wiederkehr entwicklungsgeschichtlich eigentlich überholter Merkmale schien ganz grundsätzlich die Möglichkeit eines Rückfalls in eine stammesgeschichtlich ältere Entwicklungsstufe zu beweisen. Zeitgenössische Autoren wie der italienische Kriminalanthropologe Cesare Lombroso waren bemüht, die daraus entstandene Gefahr auf bestimmte, »degenerierte« Menschentypen einzugrenzen.<sup>30</sup> Max Nordau sprach in seiner stark an Lombroso angelehnten populärwissenschaftlichen Schrift *Entartung* (1892-93) von einer atavistischen »Umkehr zur ältesten Thierheit«:<sup>31</sup>

Der Rückfall des Entarteten kann bis zur schwindelerregenden Tiefe gehen. Wie er körperlich bis zur Stufe der Fische, ja der Gliederthiere und selbst der geschlechtlich noch nicht differenzierten Wurzelfüßer hinabsinkt, [...] so erneuert er geistig im besten Falle, als höherer Entarteter, den Typus des Urmenschen der ältern Steinzeit, im schlimmsten Falle, als Idiot, den eines weit vormenschlichen Thiers.<sup>32</sup>

Lombroso war der Überzeugung, dass die atavistischen Merkmale des Verbrechers »durch Erziehung und Umgebung zurückgehalten werden können, aber plötzlich unter dem Einflusse gegebener Umstände wieder hervortreten«.<sup>33</sup> Dieser Gedanke findet sich überdeutlich in verschiedenen zeitgenössischen literarischen Texten wieder. Joseph Conrads erstmals 1899 erschienener Roman *Heart of Darkness* zum Beispiel skizziert genau einen solchen von Nordau beschriebenen Rückfall:<sup>34</sup> das Hervortreten eines zuvor verdrängten atavistischen Merkmals bei dem weißen Kolonialisten Kurtz im Inneren des belgischen Kongo-Freistaats. Der Konstruktion des Schwarzafrikaners als »prehistoric man«<sup>35</sup> steht in *Heart of Darkness* die Vorstellung gegenüber, dass der »zivilisierte Mensch« selbst noch Spuren seiner primitiven Abstammung in sich trägt. Die Grenze zwischen »Zivilisation« und »Barbarei« wird nicht mehr nur als eine äußere gedacht, sondern *internalisiert*; sie verläuft gerade durch die Psyche des »zivilisierten« Menschen, der nur verdrängt

und vergessen hat, was Conrad seine »brutal and forgotten instincts«<sup>36</sup> nennt. Der Urahn des Europäers ist demnach sowohl »dort«, außerhalb von Europa, als auch »hier«, *im* Europäer selbst, als Atavismus (von lat. *atavus*, »Urahn«), vorhanden.

Die von Conrads Erzähler Marlow in diesem Zusammenhang ausgesprochene Beobachtung »The mind of man is capable of anything – because everything is in it, all the past as well as all the future«<sup>37</sup> scheint dabei eine der Kernthesen der Psychoanalyse vorwegzunehmen, die ihrerseits, zumindest auch, eine Fortsetzung der Evolutionstheorie des 19. Jahrhunderts ist. In seinem kulturpessimistischen Essay *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) spricht Freud in ganz ähnlichen Worten von einer »Erhaltung des Primitiven neben dem daraus entstandenen Umgewandelten« auf »seelischem Gebiet« und erklärt, »daß im Seelenleben nichts, was einmal gebildet wurde, untergehen kann, daß alles irgendwie erhalten bleibt und unter geeigneten Umständen, z.B. durch eine so weit reichende Regression, wieder zum Vorschein gebracht werden kann«.<sup>38</sup> Das evolutionistische Narrativ wird Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts entscheidend variiert. Zwar bleibt das evolutionistische Paradigma weiterhin gültig: »Sie (dort) sind jetzt wie wir (hier) früher waren.« Die daraus abgeleiteten Entwicklungsgeschichten erhalten jedoch eine neue Pointe: »So wie sie (dort) sind wir (hier) zum Teil ebenfalls geblieben – und so wie sie könnten wir darum in Zukunft wieder sein.«

## Schluss

Der Verweis auf Sigmund Freuds psychoanalytische Aneignung des Narrativs vom zeitgenössischen Urahn führt zum Ausgangspunkt zurück. Auf den ersten Blick scheint Freuds eingangs zitierte Aussage, einige Menschen stünden den »Primitiven« noch viel näher als »wir«, genau dieselbe Geschichte zu erzählen wie Rousseaus zweiter *Discours*: Alle Kulturen haben ihren gemeinsamen Ausgangspunkt verlassen; einige nicht-europäische Gesellschaften befinden sich aber noch in (relativer) Nähe zum Urzustand und lassen daher Rückschlüsse sowohl auf diesen Zustand als auch auf die seither vollzogene Entwicklung seitens der Europäer zu. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass die so gezogene Grenze bei Freud zugleich unterlaufen wird. Zwar gehört das Tabu nach Freuds Ansicht der Vorgeschichte der modernen Zivilisation an, als urtümliches Phänomen tritt es aber eben nicht nur in »primitiven«

Gesellschaften auf, sondern auch bei neurotischen Europäern, die »eine archaische Konstitution als atavistischen Rest mit sich gebracht haben«. <sup>39</sup> Dem äußeren, zeitgenössischen Urahn, wie ihn etwa die australischen Aborigines verkörpern, korrespondiert ein innerer Atavismus, der als verdeckte, aber untilgbare evolutionäre Spur in der Psyche des Europäers erhalten geblieben ist und jederzeit wieder an die Oberfläche treten kann.

Mit dem Zeitraum zwischen 1750 bis 1930 wurde in diesem Beitrag die Blütezeit des Evolutionismus thematisiert. Geschrieben wurde, mit Michel Foucault gesprochen, aber auch eine »Geschichte der Gegenwart«. <sup>40</sup> Bereits 1983 bemerkte der Ethnologe Johannes Fabian, die von ihm als »Verweigerung der Gleichzeitigkeit« <sup>41</sup> gekennzeichnete Strategie der temporalen Distanzierung habe – als Erbe des Kolonialismus – alle anderen Distanzierungsstrategien bis heute überdauert. <sup>42</sup> Zwar wurde die evolutionsbiologische Variante des evolutionistischen Narrativs inzwischen durch gesellschafts- und wirtschaftsevolutionäre Konstruktionen abgelöst; das Bewusstsein einer exklusiv westlichen »Moderne«, von der, ungeachtet aller oft diskutierten Globalisierungsprozesse, ein großer Teil der restlichen Welt noch in jeweils unterschiedlichem Maße entfernt ist, hat aber nach wie vor großes Gewicht. Diese Kontinuität des evolutionistischen Paradigmas in der heutigen Zeit, bei aller Diskontinuität der (Einzel-)Narrative, verdient eine eigene Untersuchung.

## Anmerkungen

- 1 Sigmund Freud: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* [1912/13], Frankfurt/Main: Fischer 2000, S. 47.
- 2 Ebd., S. 71.
- 3 Hinrich Fink-Eitel: *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg: Junius 1994, S. 171.
- 4 Jean-Jacques Rousseau: »Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité«, in: Ders.: *Œuvres complètes*, III: *Du Contrat social. Écrits politiques*, hg. von Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Paris: Gallimard 1964, S. 111-237, hier S. 133 (meine Übers.).
- 5 Jean-Jacques Rousseau: »Discours«, a.a.O., S. 160 (meine Übers.).
- 6 Zu Rousseaus Quellen vgl. Karl-Heinz Kohl: *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation*, Berlin: Medusa-Verlag 1981, S. 193ff.
- 7 Jean-Jacques Rousseau: »Discours«, a.a.O., S. 170 (meine Übers.).
- 8 Ebd. (meine Übers.).
- 9 Ebd. (meine Übers.).
- 10 Ebd., S. 171 (meine Übers.).
- 11 Herman Melville: *Typee. A Peep at Polynesian Life*, hg. von John Bryant, Harmondsworth: Penguin 1996, S. 29.

- 12 Ebd., S. 11.
- 13 Joseph-Marie de Gérando: »Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages«, in: Jean Copans/Jean Jamin (Hg.): *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an VIII*, Paris: Éditions Le Sycomore 1968, S. 126-169, hier S. 131f. (meine Übers.).
- 14 Edward Burnett Tylor: *Anthropology*, Bd. 1., London: Watts & Co. 1946, S. 18f., hier: S. 19 (meine Übers.).
- 15 Vgl. Bernard McGrane: *Beyond Anthropology. Society and the Other*, New York: Columbia University Press 1989, S. 94.
- 16 Edward Burnett Tylor: *The Origins of Culture*, New York/Evanston: Harper & Row 1958, S. 21.
- 17 Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 201.
- 18 Vgl. Thomas S. Kuhn: »Postscript – 1969«, in: Ders.: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: Chicago University Press 1996, S. 174-210, hier S. 175.
- 19 Vgl. zu diesem Begriff v.a. Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1974, S. 204, sowie Ders., *Archäologie des Wissens*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981, S. 183-190.
- 20 Jean Piaget: *Der Strukturalismus*, Olten/Freiburg i. Br.: Walter-Verlag 1973, S. 126.
- 21 Vgl. Jean Piaget: *Der Strukturalismus*, a.a.O., S. 126f. Eine solche Parallelisierung erfolgt, in Anschluss an Piaget, auch bei Manfred Frank: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1984, S. 147f. Dazu ist zu sagen, dass Foucault, was die Klassifikation seines Werkes betraf, wohl nichts mehr hasste, als die Zuordnung zum Strukturalismus und dass er dementsprechend wenig mit Piagets Buch anfangen konnte, dessen Foucault-Kapitel den Titel »Ein Strukturalismus ohne Strukturen« trägt. Vgl. Michel Foucault: »Die große Einsperrung. Gespräch mit dem Tagesanzeiger Magazin [1972]«, in: Pravu Mazumdar (Hg.): *Foucault*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2001, S. 396-409, hier S. 396f. Dies hat allerdings auch Richard Dreyfus und Paul Rabinow nicht davon abgehalten, auf die Parallele zu Kuhn hinzuweisen, obgleich sie Foucault im Titel ihrer 1983 erschienenen Monographie ausdrücklich *jenseits* des Strukturalismus verorteten. Vgl. Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim: Beltz Athenäum 1994, S. 77-104, hier S 84f. u. 102f.
- 22 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 269.
- 23 Ebd., S. 12.
- 24 Vgl. hierzu die ausführlichere Darstellung in Michael C. Frank: »Kolonialismus und Diskurs: Michel Foucaults »Archäologie« in der postkolonialen Theorie«, in: Susanne Kollmann/Kathrin Schödel (Hg.): *PostModerne De/Konstruktionen. Ethik, Politik und Kultur am Ende einer Epoche*, Münster: Lit 2004, S. 139-155, hier: S. 143-144.
- 25 Vgl. Edward Said: *Orientalism*, Harmondsworth: Penguin 1995, S. 94.
- 26 Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge*, a.a.O., S. 83.
- 27 Sigmund Freud: »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse«, in: Ders.: *Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen*, Frankfurt/Main: Fischer 1994, S. 187-194, hier S. 191.
- 28 Vgl. das Kapitel »The Evidence of the Descent of Man from Some Lower Form« in Charles Darwin: »The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, Part One«, in: *The Works of Charles Darwin*, Vol. 2, hg. von Paul H. Barrett/R. B. Freemann, London: William Pickering 1989, S. 9-29.
- 29 Vgl. ebd., S. 15-29.
- 30 Zur Entwicklung der Degenerationstheorie im 19. Jahrhundert, bei Lombroso und anderen europäischen Autoren, vgl. die materialreiche Rekonstruktion von Daniel Pick: *Faces of Degeneration. A European Disorder*, c. 1848 - c. 1918, Cambridge: Cambridge University Press 1989.
- 31 Max Nordau: *Entartung*, Bd. 2, Berlin: Verlag von Carl Dunder 1893, S. 497.
- 32 Ebd., S. 500.
- 33 A. von Kirchenheim: »Zur Einführung«, in: Cesare Lombroso: *Der Verbrecher (Homo delinquens) in anthropologischer, ärztlicher und juristischer Beziehung*, Bd. 1, Ham-

- burg: Verlagsanstalt und Druckerei A.-G. Königl. Hofbuchhandlung 1894, S. iii-xiii, hier: S. viii.
- 34 Zum Atavismusmotiv bei Joseph Conrad vgl. auch Horst Breuer: »Atavismus bei Joseph Conrad, Bram Stoker und Eugene O'Neill«, in: *Anglia* 117 (1999), S. 368-394, hier S. 368-378. Auf Parallelen zu Max Nordau hatte zuvor schon Cedric Watts aufmerksam gemacht. Vgl. Cedric Watts: *Conrad's Heart of Darkness. A Critical and Contextual Discussion*, Milano: Mursia International 1977, S. 132-136, sowie Ders.: *A Preface to Conrad*, London/New York: Longman 1982, S. 93-95.
- 35 Joseph Conrad, *Heart of Darkness with The Congo Diary*, hg. von Robert Hampson, Harmondsworth: Penguin 1995, S. 62.
- 36 Ebd., S. 106.
- 37 Ebd., S. 63.
- 38 Sigmund Freud: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften* [1930], Frankfurt/Main: Fischer 1997, S. 35f. Auf diese äußerst aufschlussreiche Parallele ist, soweit ich sehe, bislang erst Tim Youngs zu sprechen gekommen. Vgl. Tim Youngs: *Travellers in Africa. British Travelogues, 1850-1900*, Manchester/New York: Manchester University Press 1988, S. 201 u. 203.
- 39 Sigmund Freud: *Totem und Tabu*, a.a.O., S. 117.
- 40 Michel Foucault: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994, S. 43.
- 41 Vgl. Johannes Fabian: *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press 1983, S. 25-35.
- 42 Vgl. ebd., S. 35.